

EDITORIAL

Luthertum und Baltikum. Der konfessionelle Raum und die politische Entwicklung

von Sebastian Rimestad

Ein „Raum“ wird in der Soziologie als ein mit Bedeutung und Intentionen gestalteter Ort verstanden, der „in sozialen Abläufen produziert und [dessen] Wahrnehmung [...] in sozialen Prozessen erlernt [wird]“.¹ Für Raumsoziologen wie Martina Löw ist wichtig, dass Räume „nicht natürlich vorhanden [sind], sondern [...] aktiv durch Syntheseleistung (re)produziert werden [müssen]. Über *Vorstellungs-, Wahrnehmungs-, und Erinnerungsprozesse* werden soziale Güter und Lebewesen zu Räumen zusammengefasst.“²

Das Luthertum hat seit der Reformation im 16. Jahrhundert einen vielfältigen Einfluss auf Kultur und Politik im Nordosten Europas ausgeübt. Daher kann man vom nördlichen Baltikum als einem lutherischen konfessionellen Raum sprechen, der seit der Reformation kontinuierlich reproduziert wurde. Die drei Staaten Lettland, Estland und Finnland sehen sich heute noch als kulturell überwiegend lutherisch.³ In allen drei Ländern möchte die lutherische Kirche gerne die historische Volkskirche sein, obwohl die Gesellschaft weitgehend säkularisiert ist und die Religion nur noch für wenige Einwohner einen relevanten Bezugspunkt darstellt. Der historische Einfluss des Luthertums auf Politik und Gesellschaft ist allerdings unumstritten, zumindest im Hinblick auf die Zeit bis zu den Prozessen der gesellschaftlichen Säkularisierung im 20. Jahrhundert und der Inkorporation Estlands und Lettlands in die Sowjetunion 1940/44.

Die acht Beiträge dieser Ausgabe des Nordost-Archivs gewähren Einsichten in die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, welche die Reformation in der nordöstlichen Ostseeregion in Gang setzte. Die vorliegende Einführung stellt ihre chronologische und systematische Disparität in einen größeren Kontext und unterscheidet zu diesem Zweck drei größere Perioden, die jeweils eigene Herausforderungen an die gesellschaftliche Konzeption der lutherischen Kirche stellten. Die erste Periode umfasst die Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert, in der neue theologische Ansätze der Reformation Fuß fassten, die zur Entstehung eines lutherischen konfessionellen Raumes führen sollten. Das 19. Jahrhundert wird als zweite Zeitspanne begriffen, in der die stärkere Betonung des orthodoxen Christentums im russischen Imperium als eine große Herausforderung an das lokale Luthertum begrif-

1 Martina Löw: Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001, S. 54.

2 Ebenda, S. 225. Hervorhebung im Original.

3 Dies ist besonders in Estland und Finnland der Fall. Für Estland vgl. Alar Kilp: Patterns of Lutheran Politics in a Post-Communist State. The Case of Estonia, in: *Kultura i Polityka* 6 (2009), S. 65-76. Für Finnland vgl. Matti Kotiranta: Religion and the Secular State in Finland, in: Javier Martinez-Torrón, W. Cole Durham Jr. (Hrsg.): *Religion and the Secular State. National Reports*, Provo, UT 2010, S. 273-298. URL: <http://www.iclrs.org/content/blurb/files/Finland.pdf> [letzter Zugriff: 26. Oktober 2016].

fen wurde. In diese Phase fällt auch die Erstarbung pietistischer Strömungen, insbesondere Herrnhuter Prägung. Im Verlauf der dritten Periode, die um die Wende zum 20. Jahrhundert begann, brachten schließlich säkulare Weltanschauungen die lutherische Kirche zunehmend in Bedrängnis.

1. Das Zeitalter der Konfessionalisierung (16.–17. Jahrhundert)

Ernst Walter Zeeden's berühmte Konfessionalisierungsdefinition von 1965 besagt, dass Konfessionalisierung „die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform“ sei.⁴ Vor der Reformation war das Baltikum Teil des römisch-katholischen Raumes gewesen, wo Selbstvergewisserung von Glaubensgrundsätzen keine maßgebliche Rolle gespielt hatte. Mit den Glaubenskämpfen, die zunächst freilich am stärksten in Mitteleuropa wüteten, entstand das Bedürfnis, den eigenen Glauben präziser abzugrenzen, oftmals in Form von Glaubensbekenntnissen oder sogenannten *Confessiones*. Aber nicht nur der Glaube wurde entlang konfessioneller Trennlinien konkretisiert, sondern auch politische Einstellungen, wirtschaftliche Strategien, Kleidungs- und Architekturstile sowie moralische Vorstellungen. Diese Schaffung ganzheitlicher konfessioneller Räume, innerhalb derer sich der Gläubige bewegte, ist eine der Kernaussagen der Konfessionalisierungsthese.⁵

Richard Heinrich Schmidt hat versucht, die verschiedenen Entwicklungspfade der Konfessionalisierung in zwei Grundrichtungen aufzuteilen.⁶ Einerseits konnte die Festigung konfessioneller Identität einen bisher einheitlichen regionalen Raum spalten, wie es oft in den deutschen Fürstentümern, der Schweiz und den Niederlanden der Fall war. Andererseits konnte die Konfessionalisierung zu einer Stärkung der regionalen Identität führen, wie etwa in Spanien, Frankreich, Skandinavien und auf den britischen Inseln. In seinem Arbeitspapier bringt Schmidt alle Regionen Europas zusammen, in denen sich reformatorische Gedanken verbreiten konnten, nur der Nordosten Europas bleibt in seiner Aufzählung ein blinder Fleck.

Nordosteuropa bestand in der Frühen Neuzeit aus Alt-Livland im Norden und dem Großfürstentum Polen-Litauen im Süden. Während die Konföderation Alt-Livland wie ein Flickenteppich aus mehr oder weniger zusammenarbeitenden Bischofs- und Deutschordensgebieten bestand, war die polnisch-litauische Rzeczpospolita eine zentralisierte politische

4 Ernst Walter Zeeden: Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München u.a. 1965, S. 9 f.

5 Vgl. dazu Richard Heinrich Schmidt: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992; Heinz Schilling: Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit der Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, in: Joachim Bahleke, Arno Strohmeyer (Hrsg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999, S. 13-62.

6 Vgl. Richard Heinrich Schmidt: Raum und Religion im frühneuzeitlichen Europa, in: Wolfgang Wüst, Werner K. Blessing (Hrsg.): Mikro–Meso–Makro. Regionenforschung im Aufbruch, Arbeitspapier Nr. 8, Erlangen 2005, S. 90-124. URL: <http://www.regionenforschung.uni-erlangen.de/publikationen/dokumente/8/06.pdf> [letzter Zugriff: 26. Oktober 2016].

Einheit. Diese Region ist für das 16. und 17. Jahrhundert durch eine Reihe von Kriegen gekennzeichnet, in denen es vordergründig um die Kontrolle der Handelsschifffahrtswege auf der Ostsee ging, aber gewissermaßen auch um Glaubensauseinandersetzungen. Solche Glaubenskriege fanden allerdings kaum zwischen Anhängern reformatorischer Gedanken und Vertretern der römisch-katholischen Kirche statt, sondern eher zwischen den westlichen Konfessionen einerseits und dem russisch-orthodoxen Bekenntnis andererseits. Zumindest der Livländische Krieg (1558–1583) wurde in Propagandaflugschriften als solch ein Glaubenskrieg stilisiert.⁷

Bis in das 17. Jahrhundert hinein kennzeichnete das Großfürstentum Polen-Litauen eine tolerante Religionspolitik. Hier war, anders als z.B. im Deutschen Reich, die Konfessionalisierung weit weniger territorial fixiert, vielmehr war „die Glaubensfreiheit für Christen auf der Ebene des Individuums förmlich garantiert“.⁸ Im 17. Jahrhundert bestand die katholische Kirche, stark gefördert durch die jesuitische Gegenreformation, restriktiver auf ihrem Monopolanspruch, der ihr aber bereits politisch und praktisch nicht mehr zustand. Das Großfürstentum blieb multikonfessionell, allerdings fand die Konfessionalisierung hier nicht im selben Ausmaß wie in den weiter westlich gelegenen Regionen statt.

Im nördlicher gelegenen Alt-Livland, das ungefähr den heutigen Staaten Estland und Lettland entspricht, kam der Reformation eine viel nachhaltigere Rolle zu.⁹ Die deutschsprachigen religiösen und intellektuellen Eliten der Städte standen in regem Kontakt mit den Zentren der deutschen Reformation. In den livländischen Städten tobten reformatorische Kämpfe, die, wie Martin Pabst in seinem Beitrag zu diesem Band zeigt, vergleichbar mit denen im Deutschen Reich waren.¹⁰ Für Pabst ist klar: Trotz Rigas geografisch-territorialer Randlage in Europa kann die Reformation auch hier als ein typischer Fall von Städtereformation begriffen werden.

Das noch nördlicher gelegene Finnland, das bis 1809 zum Königreich Schweden gehörte, durchlief eine staatlich geförderte lutherische Konfessionalisierung, wie sie im 17. Jahrhundert durch schwedische Expansion sukzessive auch in Livland unterstützt wurde. Einen wesentlichen Anteil an dieser Entwicklung besaß die Verschriftlichung der Sprachen der autochthonen Bevölkerung, die unter Letten und Esten sowie Finnen früh verwirklicht wurde. Der berühmteste Reformator Finnlands, Mikael Agricola, ist daher auch wegen seiner Verdienste um die Verschriftlichung der finnischen Sprache bekannt. Der Osloer Kirchenhistoriker Otfried Czaika analysiert in seinem Beitrag Agricolas vielfältige Aktivitäten und ordnet sie kenntnisreich in die gesellschaftliche und politische Gemengelage seiner Zeit ein.¹¹

7 Vgl. z.B. Aleksandr I. Filjuškin: Der Livländische Krieg ist der „Heilige Krieg“. Die europäische und die russische Perspektive, in: Karsten Brüggemann, Bradley D. Woodworth (Hrsg.): *Russland an der Ostsee. Imperiale Strategien der Macht und kulturelle Wahrnehmungsmuster (16. bis 20. Jahrhundert)*, Wien u.a. 2012, S. 67-88.

8 Mathias Niendorf: *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569–1795)*, Wiesbaden 2006, S. 124.

9 Für einen Überblick vgl. Aleksander Loit: Reformation und Konfessionalisierung in den ländlichen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft, in: Matthias Asche, Werner Buchholz u.a. (Hrsg.): *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721, Tl. I*, Münster 2009, S. 49-216.

10 Siehe S. 21-50.

11 Siehe S. 50-74.

Die religiösen, sprachlichen und kulturellen Grundlagen, die die Reformation in dieser Region Europas legte, sollten bis in die Neuzeit hinein bemerkbar bleiben. Die Quellen, insbesondere die livländischen, sprechen allerdings bis in das 18. Jahrhundert hinein nur von den Angehörigen der deutschen, polnischen und schwedischen Oberschichten. Die einheimische Bevölkerung Livlands findet hierin nur im Einzelfall unter der Bezeichnung „Undeutsche“ Erwähnung. Wer genau mit dem Terminus „undeutsch“ gemeint ist und ob unter diesen irgendeine Gruppenzugehörigkeit entwickelt war, lässt sich bis in das 19. Jahrhundert hinein nicht eindeutig belegen.¹² Auch die Ausbreitung reformatorischer Ideen unter den „Undeutschen“ ist aufgrund der Überlieferungslage ein schwierig zu erforschendes Feld. Aivar Pöldvee hat die vorhandene Forschung dazu in Bezug auf den estnischen Sprachraum zusammengefasst.¹³ Seine Betonung von Sprache und Schrifttum macht deutlich, dass die Reformation auf dem Land aufgrund fehlender geistlicher Kontrolle und Sprachkenntnisse sehr schleppend voranging.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren anerkannte estnische und lettische Grammatiken geschaffen worden, die einen geordneten Sprachunterricht ermöglichten. Erst mit ihrer Hilfe konnten Pastoren vielerorts überhaupt mit ihren ländlichen Gemeindemitgliedern kommunizieren. Vorher, so Pöldvee, „nahmen die estnischen Gemeindemitglieder den Inhalt der verkündeten Lehre und die fremd klingende Schriftsprache, die zu deren Vermittlung geschaffen worden war, als eine Art magische Formel hin, die mit dem Alltagsleben und der Volkssprache in einem – wenn überhaupt – losen Zusammenhang stand“.¹⁴

Auch der Ausbau der Volksbildung, die bei den mitteleuropäischen Reformatoren solch eine wichtige Rolle spielte, kam in ländlicheren Regionen der schwedischen Provinzen erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Gang. Die begrenzte Konfessionalisierung im Baltikum leitete aber ohne Zweifel Prozesse ein, die im 19. Jahrhundert zum – wie die estnische und lettische Historiografie es nennt – nationalen Erwachen führen sollten.

2. Das 19. Jahrhundert – ein Zweites Konfessionelles Zeitalter

Ein integraler Bestandteil dieser Prozesse kann mit der von Olaf Blaschke geprägten Vorstellung eines „Zweiten Konfessionellen Zeitalters“ umschrieben werden. Blaschke wollte mit dieser These bestimmte Entwicklungen des 19. Jahrhunderts in Deutschland bezeichnen, nämlich die Wiederkehr konfessionell konnotierter Identitätszuweisung, die seit dem Westfälischen Frieden vernachlässigt worden war.¹⁵ Laut Blaschke kann das 19. Jahrhundert, ebenso wie das erste Zeitalter des Konfessionalismus im 16. Jahrhundert, durch fünf gesellschaftlich relevante Prozesse charakterisiert werden: Erstens sei eine Rechristianisierung zu verzeichnen, die als Reaktion auf Säkularisierungsschübe gedeutet werden könne. Zweitens sei „die binnenkonfessionelle Entwicklung [...] auf die *Uniformisierung* der re-

12 Vgl. Andrejs Plakans: *The Latvians. A Short History*, Stanford, CA 1995, S. 40-43.

13 Vgl. Aivar Pöldvee: *Die langsame Reformation: Luthertum, Schrifttum und die estnischen Bauern im 16.–17. Jahrhundert*, in: *Nordost-Archiv N.F. XXII* (2013), S. 56-88.

14 Ebenda, S. 84.

15 Vgl. Olaf Blaschke: *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweite Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38-75.

ligiösen Sphäre hinaus [gelaufen]. Der praktizierte Pluralismus innerhalb des jeweiligen Glaubenssystems wurde in seine Schranken verwiesen.“¹⁶ Als dritten Prozess diagnostiziert Blaschke die äußere Konfessionalisierung, im Zuge derer konfessionsübergreifende Zusammenarbeit als verpönt angesehen worden sei und sich klare Segregationstendenzen zwischen den Konfessionen herausgebildet hätten. Die Vergesellschaftung konfessioneller Unterschiede charakterisiere den vierten Prozess. In ihm habe sich auch außerhalb der religiösen Sphäre konfessionelle Zugehörigkeit als identitätsstiftend erwiesen. Dies habe zu konfessionell gebundenen, parallelen Verlags- und Vereinswesen geführt. Letztlich sei auch der konfessionelle Utopismus zu nennen: Die Konfessionsvertreter träumten von einem Monopolanspruch – ein Wunsch, der sich allerdings durch persönliche Mobilität und fortschreitende Konfessionalisierung als utopisch herausgestellt habe.

Obwohl Blaschkes These in der deutschen Historikerzunft vielfach hinterfragt wurde, lassen sich in ihr viele interessante Denkanstöße finden, die auch für die Region des Baltikums fruchtbringend sein können.¹⁷ So können die fünf von Blaschke aufgezählten Prozesse als Ausgangspunkte genutzt werden, um auch Aspekte der baltischen Geschichte des 19. Jahrhunderts zu beleuchten. Auch im Baltikum gab es eine konfessionelle Polarisierung zwischen der lutherischen Landeskirche einerseits und der orthodoxen Konfession der Machthaber im Russischen Reich andererseits. Hier stechen insbesondere zwei Entwicklungen ins Auge: Die pietistische Herrnhuter Bewegung, die innerhalb der lutherischen Kirche entstand und sich hauptsächlich der religiösen Ermächtigung der Esten und Letten zuwandte¹⁸ sowie der „tiefe Einbruch in die früher gewährte und gelebte Selbständigkeit der Kirchen in den Ostseeprovinzen“ durch das „griechisch-orthodoxe Staatskirchentum“ seit den 1840er Jahren.¹⁹

16 Ebenda, S. 61. Hervorhebung im Original.

17 Martin Schulze Wessel hat diese Ideen schon auf die böhmischen Länder anzuwenden versucht, Hans-Jürgen Bömelburg auf Polen und die baltischen Länder. Vgl. Martin Schulze Wessel: Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hrsg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 113-135; Hans-Jürgen Bömelburg: „Church-building“ – ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die „Volkskirchen“ in Polen und in den baltischen Ländern, in: Markus Krzoska (Hrsg.): Zwischen Glaube und Nation? Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert, München 2011.

18 Zu den Herrnhutern vgl. Otto A. Webermann: Pietismus und Brüdergemeinde, in: Reinhard Witttram (Hrsg.): Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, S. 149-166; Mark Nerling: Die Herrnhuterfrage in Livland im 19. Jahrhundert im Spiegel der livländischen Synodalverhandlungen, in: ebenda, S. 166-177; Nicholas Hope: Die Herrnhuter in Livland und Estland im 19. Jahrhundert, in: Reinhard Staats, Siret Rutiku (Hrsg.): Estland, Lettland und westliches Christentum, Kiel 1998, S. 133-152; Jouko Talonen: Herrnhut and the Baltic Countries from 1730 to the Present: Cultural Perspectives, in: Riho Altnurme (Hrsg.): Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend, Kiel 2001, S. 98-108.

19 Das Zitat und die Terminologie ist übernommen von Gert Kroeger: Die evangelisch-lutherische Landeskirche und das griechisch-orthodoxe Staatskirchentum in den Ostseeprovinzen 1840–1918, in: Witttram (Hrsg.), Kirchengeschichte (wie Anm. 18), S. 177-206, hier S. 178. Eine weniger polemische Annäherung an das Thema bietet Karsten Brüggemann: Ein Fall von „Verschmelzung“ mit Russland? Zur nationalen Frage in der Orthodoxen Kirche der Ostseeprovinzen im späten Zarenreich, in: Nordost-Archiv N.F. XXII (2013), S. 89-111. Vgl. auch Sebastian Rimestad: Pro-

Die pietistische Herrnhuter Brüdergemeine wurde 1727 von Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorff gegründet und fand nur wenig später auch in den Ostseeprovinzen Zulauf.²⁰ Zunächst in deutschsprachigen Kreisen verbreitet, setzte die Betonung von Katechisierung sowie von persönlicher Erweckung und Frömmigkeit eine intensive Arbeit unter der Landbevölkerung in Gang. Kenntnisse des Christentums wurden jetzt zum ersten Mal wirklich über das Zeremoniale hinaus vertieft. So spielten vielerorts vorchristliche Opferstellen und heilige Haine im Volksglauben eine beachtliche Rolle, die die neu Erweckten unter Anleitung deutscher Herrnhuterprediger nunmehr mit Inbrunst zu zerstören suchten.²¹ Diese frühe Phase des Herrnhutertums fand 1743 ein jähes Ende, als Kaiserin Elisabeth alle herrnhutischen Aktivitäten auf Drängen der lutherischen Vertreter der Provinzen verbot. Entgegen der Intention förderte die folgende Ausweisung deutscher Herrnhuter Prediger aus dem Baltikum die estnischen und lettischen Brüder und Laienprediger, die sich nun alleine organisieren mussten. Obwohl sie einige Jahrzehnte nicht mehr offen tätig sein konnten, blieben die Brüdergemeinen bestehen und sorgten für eine religiöse und kulturelle Entwicklung der Landbevölkerung.

In Analogie zu den fünf Prozessen, die Blaschke hinsichtlich eines Zweiten Konfessionellen Zeitalters für Deutschland festgestellt hat, lässt sich behaupten, dass der Herrnhutismus einige Züge von Konfessionalisierung aufwies, obwohl er keine konfessionelle Trennung darstellte. Es ist zunächst eine klare Rechristianisierung zu erkennen, obschon im baltischen Fall eher von einer Erstchristianisierung die Rede sein kann, da die Landbevölkerung vielerorts nur rudimentäre religiös-christliche Kenntnisse besaß und die Herrnhuter den Glauben erstmals an die Bevölkerung herantrugen. Eine Uniformisierung des Glaubenslebens ist im Fall der Herrnhuter Brüdergemeine nicht zu erkennen, allerdings stark in der Reaktion der baltischen lutherischen Amtskirche, die Strömungen der im deutschsprachigen Raum ausgeprägten lutherischen Orthodoxie aufnahm und sich zu eigen machte.²² Nachdem Zar Alexander I. 1817 ein Gnadenmanifest erließ, das die Brüdergemeine wieder legalisierte, erreichte diese ihre Blütezeit um 1840, wurde daraufhin aber allmählich von den Landeskirchen „im Namen der Einheit der Kirche“ verdrängt, bis sie 1860 keine neuen Mitglieder mehr aufnehmen durfte und ihre Bedeutung einbüßte.²³

Die drei letzten von Blaschke diagnostizierten Konfessionalisierungsprozesse lassen sich im Falle der Herrnhuter Brüdergemeine nicht vorfinden. Es gab keinerlei Segregationstendenzen, denn die Brüdergemeine verstand sich als Supplement zur Amtskirche, nicht als Konkurrent. Somit ist auch keine Vergesellschaftung konfessioneller Unterschiede zu verzeichnen. Auch der konfessionelle Utopismus spielte eine untergeordnete Rolle. Diese drei Prozesse wurden für eine zweite religiöse Entwicklung des 19. Jahrhunderts weitaus wich-

testantismus und Orthodoxie im Baltikum, in: Anton Schindling u.a. (Hrsg.): Protestantismus in den baltischen Ländern. Konfessionen, Ethnien und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918, Münster (im Druck).

20 Vgl. Webermann, Pietismus (wie Anm. 18), S. 157.

21 Vgl. ebenda, S. 159 f.

22 Vgl. Horst Garve: Konfession und Nationalität. Ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Livland im 19. Jahrhundert, Marburg 1978, S. 68-95; Erich von Schrenck: Baltische Kirchengeschichte der Neuzeit, Riga 1933, S. 72-91.

23 Vgl. Webermann, Pietismus (wie Anm. 18), S. 164. Ein Beitrag zur Rolle der Herrnhuter im Nationalisierungsprozess konnte leider nicht rechtzeitig für diesen Band fertiggestellt werden.

tiger: die unvermittelte Konversion von ca. 100 000 estnischen und lettischen Bauern der Provinz Livland zum orthodoxen Christentum in den 1840er Jahren.

Diese Konversionswelle hatte verschiedene mehr oder weniger säkulare Gründe, aber geplant war sie nicht.²⁴ Zum einen gab es in den 1840er Jahren wiederholte Missernten, die Hunger und Verzweiflung mit sich brachten, und zum anderen hatten administrative Neuerungen in den vorhergehenden Jahren die Stärkung der Orthodoxen Kirche überhaupt erst ermöglicht: Die Befreiung von der Leibeigenschaft 1816 verbesserte die rechtliche und soziale Lage der livländischen Bauern zwar nicht durchschlagend, gewährte ihnen jedoch ein größeres Ausmaß an persönlicher Autonomie. Ferner schwächte 1832 eine Neuregelung des Staatskirchenrechts im Zarenreich die lutherischen Landeskirchen der Ostseeprovinzen: Die Privilegierung der orthodoxen Staatskirche galt theoretisch nun auch hier.²⁵ Drittens ist schließlich die Einrichtung eines orthodoxen Vikarbischofssitzes in Riga 1836 zu nennen, der zunächst primär für die Betreuung derjenigen Altgläubigen in den Ostseeprovinzen zuständig war, die mit der Orthodoxen Kirche in eine Union getreten waren. In Riga war die Gemeinde der Altgläubigen sehr lebendig und die orthodoxe Kirchenleitung hatte Angst, ihre Mitglieder an die Altgläubigen zu verlieren.²⁶

Zwischen 1845 und 1848 wechselten über 100 000 Esten und Letten in Livland ihren Glauben und wurden Mitglieder der orthodoxen Staatskirche. Die Integration dieser religiös meist ungebildeten Bauern in eine für sie ungewohnte Konfession, deren Gläubige in Livland bisher ausschließlich ethnische Russen gewesen waren, gestaltete sich schwierig. Die Anschuldigungen der lokalen deutschen Oberschicht, die russischen „Popen“ hätten die Bauern zur Konversion gelockt und die Anschuldigungen der Gegenseite, wonach orthodoxe Bauern durch deutsche, lutherische Gutsbesitzer benachteiligt würden, führten zu einer sehr unübersichtlichen Situation, in der die Konfessionsunterschiede größere soziale Bedeutung annahmen. Die Polemik zwischen Deutschen und Russen berücksichtigte die autochthone Bevölkerung allerdings nur als Objekte, die zu der einen oder anderen Seite gehören sollten. Die Konfessionalisierungstendenzen entsprachen somit nicht ganz dem Zweiten Konfessionellen Zeitalter, das Blaschke für den gleichen Zeitraum in Deutschland postulierte.

Die fünf Prozesse lassen sich allerdings auch in diesem Fall nachzeichnen. Die Rechristianisierung der Bevölkerung wurde von den Kirchenvertretern beider Seiten deutlich eingefordert. Allerdings waren die Ressourcen der lokalen orthodoxen Gemeinden zu beschränkt, um die angestrebte Neu-Katechisation der frisch konvertierten, schlecht bemittelten Bauern zu bewerkstelligen. Der Prozess ging nur mühsam voran, nicht zuletzt weil die lutherische Kirche einen massiven strukturellen, materiellen und intellektuellen Vorsprung

24 Eine detaillierte Beschreibung des Verlaufes der Bewegung findet sich bei Aleksandr V. Gavrilin: *Očerki istorii Rižskoj eparchiju 19. vek* [Abriss der Geschichte der Rigaer Eparchie im 19. Jahrhundert], Rīga 1999.

25 Vgl. Brüggemann, *Verschmelzung* (wie Anm. 19), S. 91.

26 Zu den Altgläubigen in Riga vgl. u.a. Svetlana Kovalchuk: *Der baltische Generalgouverneur Fürst Aleksandr A. Suvorov und die Verfolgung der Altgläubigen in Riga*, in: Brüggemann, Woodworth (Hrsg.), *Russland* (wie Anm. 7), S. 191-214; Heiko Schmidt: *Glaubenstoleranz und Schisma im Russländischen Imperium. Die staatliche Politik gegenüber den Altgläubigen in Livland, 1850–1906*, Göttingen 2015.

aufweisen konnte.²⁷ Auch hier ist somit vor allem von einem Erstarren der lutherischen Rechristianisierung gesprochen worden, denn die deutlichste Reaktion der Landessynoden auf die Konversionswelle zum orthodoxen Christentum zielte auf eine Verfestigung der lutherischen Konfession unter der Landbevölkerung ab.²⁸

Auf die Uniformisierung der lutherischen religiösen Sphäre wurde schon hingewiesen, wobei auch die Auseinandersetzung mit dem als Drohung wahrgenommenen „Überfall“ der orthodoxen Staatskirche dazu beitrug, dass das baltische Luthertum seine konfessionelle Einheit noch stärker betonte. Die aus Deutschland stammende „lutherische Orthodoxie“ wurde mit offenen Armen empfangen und implementiert, um sich der russischen Orthodoxie entgegenzustemmen.²⁹ In den neu errichteten Gemeinden der russisch-orthodoxen Konfession wurde zunächst nicht an eine offensive Betonung der konfessionellen Merkmale gedacht, denn sie hatten mit dem Wunsch vieler Konvertiten nach Rekonversion zu kämpfen. Dabei handelte es sich um ehemalige Lutheraner, die sich – häufig aufgrund fehlender Betreuung und Katechisation – in ihrem neuen orthodoxen Glauben nicht zurechtfinden und deshalb die Rückkehr zur lutherischen Kirche wünschten. Die Rekonversion war ihnen jedoch rechtlich verwehrt, denn eine Konversion aus der Staatskirche war nicht erlaubt.³⁰ Anstatt konfessionelle Merkmale durchzusetzen, verfolgten viele Priester der Orthodoxen Kirche in Livland eine Strategie der Anpassung, wobei den Konvertiten das Leben im neuen Glauben durch das Einführen bekannter lutherischer Elemente im orthodoxen Gottesdienst erleichtert werden sollte. So gab es zum Beispiel mancherorts die der Orthodoxie fremde Tradition des Gemeindegesangs, teils mit Instrumentalbegleitung, sowie die Konfirmation der Jugendlichen.³¹

Eine äußere Konfessionalisierung, die Segregation der Konfessionen voneinander, ist deutlich zu erkennen, ebenso die Vergesellschaftung dieser Segregation. Allerdings war dies keineswegs eine „organische“ Entwicklung, wie es Blaschke für Deutschland konstatiert hat; die strikte Trennung der Konfessionen war vielmehr politisch gewollt und wurde durch Gesetze und administrative Maßnahmen herbeigeführt. Konfession – oder religiöse Zugehörigkeit – war neben der Ständezugehörigkeit im russischen Imperium bis 1917 das Identitätsmerkmal *par excellence*, das politisch erfasst wurde.³² Im Baltikum wurde die politisch gewollte Trennung noch durch die Vorstellung der regierenden Kreise in St. Petersburg verschärft, es handle sich um eine ursprünglich orthodoxe Region, die es zu re-orthodoxisieren galt.³³ Die lokalen deutschen Autoritätspersonen – Gutsherren, Magistrat und lutherische Pastoren – mussten daraufhin eine Verteidigungshaltung für sich und ihre mehrheitlich lutherische Landbevölkerung einnehmen.

27 Vgl. Brüggemann, Verschmelzung (wie Anm. 19), S. 101.

28 Vgl. Garve, Konfession (wie Anm. 22), S. 64.

29 Vgl. Schrenck, Kirchengeschichte (wie Anm. 22), S. 80-83.

30 Vgl. Rimestad, Protestantismus (wie Anm. 19).

31 Vgl. Jeffers Engelhardt: *Singing the Right Way. Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*, New York, NY 2015, S. 85-105.

32 Vgl. Ralph Tuchtenhagen: *Religion als minderer Status*, Frankfurt a.M. u.a. 1995; Juliette Cadiot: *Searching for Nationality: Statistics and National Categories at the End of the Russian Empire (1897–1917)*, in: *Russian Review* 64 (2005), S. 440-455.

33 Vgl. Brüggemann, Verschmelzung (wie Anm. 19), S. 93-95.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als auch im Baltikum ein Vereinswesen entstand, wurde deutlich, dass die Konfession dennoch nicht die Haupttrennlinie darstellte. Man gründete national gegliederte Vereine, die keine konfessionelle Ausrichtung hatten. Zwar waren deutsche Vereine *per definitionem* lutherisch und russische Vereine orthodox. Lettische und estnische Vereine konnten ebenfalls konfessionell getrennt entstehen; in der Praxis geschah dies jedoch kaum. Während zu Beginn noch das von den Deutschen oder Russen übernommene ideologische Grundmuster eine klare Trennung nahelegte, arbeiteten gegen Ende des Jahrhunderts lutherische Esten und Letten oft mit ihren orthodoxen Landsleuten bei der Ausbildung eines gemeinsamen nationalen gesellschaftlichen Lebens zusammen. Die Lutheraner hatten die Ideen und die Durchsetzungskraft, während die Orthodoxen die Beziehungen zu den russischen Behörden und die für Genehmigungen nötige Sprachkenntnis besaßen.³⁴

Auch im Schulsystem war eine Konfessionalisierung im Sinne Blaschkes unter den Esten und Letten kaum durchführbar. Es gab zwar klar getrennte lutherische und orthodoxe Schulen, aber, wie Irina Paert im vorliegenden Beitrag zeigt, gehörten die Schüler dieser Schulen keinesfalls immer der Konfession der Schule an.³⁵ Es existierte eine Reihe von anderen Faktoren, wie Kosten, Zukunftserwägungen und Wegstrecke, die die Wahl der Schule beeinflussten. Die kirchliche Zuordnung der Schule spielte oftmals eine untergeordnete Rolle.

Glaubt man der zeitgenössischen Polemik, war die Betonung der konfessionellen Spaltung unter den Esten und Letten ein Ergebnis deutscher, lutherischer Propaganda. In einem anonym erscheinenden estnischen Büchlein aus dem Jahre 1911 heißt es zwar: „Die Orthodoxie spaltet die estnische Einheit nicht, sondern ganz im Gegenteil – sie schafft und entwickelt sie weiter. Sie vervollständigt das kaputt gegangene estnische Volk, indem sie große und unermessliche Kulturarbeit leistet.“³⁶ Trotz wiederholter Versuche, diese Meinung im estnischen Volk zu verbreiten, erhielt sich jedoch eine negative Bewertung der Orthodoxie unter Esten auch nach dem Ersten Weltkrieg. Im Beitrag von Toomas Schvak wird die Stellung der orthodoxen Esten in der Zwischenkriegszeit anhand zeitgenössischer Quellen aus vielen Perspektiven beleuchtet.³⁷ Obwohl orthodoxe Esten genauso loyale Staatsbürger wie ihre lutherischen Landsmänner waren und sein wollten, mussten sie teilweise gegen Vorurteile und Benachteiligungen kämpfen. Die Anpassungsstrategien, die sie entwickelten, um

34 Vgl. Anneli Lõuna: Jüri Truusmann ja teised õigeusklikud Eesti haritlased Tallinnas 19. sajandi teisel poolel – 20. sajandi algul [Jüri Truusmann und andere estnische orthodoxe Intellektuellen in Tallinn am Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhundert], Tartu 2002, unveröffentl. Magisterarbeit, S. 29-46. Diese Entwicklung ist vor allem für den estnischen Sprachraum untersucht worden. Im lettischen Kontext waren die einheimischen Orthodoxen viel deutlicher territorial konzentriert. Vgl. z.B. Kristine Wohlfahrt: Erinnerungen eines lettischen Bauern aus dem Jahr 1953, in: Svetlana Bogojavlenska, Jan Kusber (Hrsg.): Tradition und Neuanfang. Forschungen zur Geschichte Lettlands an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert, Berlin u.a. 2014, S. 107-130.

35 Vgl. S. 74-92.

36 Kas Õigeusk lõhub Eesti rahvuslikku ühistunnet? [Spaltet die Orthodoxie das estnische nationale Einheitsgefühl?], Riga 1911, S. 18. Auch Anfang des 20. Jahrhunderts sind im lettischen Sprachraum ähnlich lautende Argumente zu finden. Siehe Sebastian Rimestad: The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940), Frankfurt a.M. u.a. 2012, S. 238 f., bes. Anm. 51.

37 Vgl. S. 92-114.

diese Situation zu ändern, begründen heute noch die Spaltung der Orthodoxen Kirche in Estland in zwei verfeindete Lager.³⁸

3. Das 20. Jahrhundert als „säkulares Zeitalter“

Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die Kirchen mit neuen Herausforderungen konfrontiert. Der oft kirchenfeindliche Sozialismus verdeutlichte den immer größer werdenden Gegensatz zwischen einer säkularen und einer religiösen Weltanschauung. Charles Taylor beschreibt die Gegenwart als ein „säkulares Zeitalter“: Für ihn vollzog sich seit dem hohen Mittelalter ein Wandel „von einem Zustand, in dem die Menschen der christlichen Welt naiv im Rahmen einer theistischen Deutung lebten, zu einem Zustand [...], in dem wir uns alle zwischen zwei Haltungen hin- und herbewegen, in dem die Deutung eines jeden als Deutung in Erscheinung tritt und in dem die Irreligiosität überdies für viele zur wichtigsten vorgegebenen Option geworden ist.“³⁹ Dieser Wandel, den Taylor vorrangig für die Zivilisation des lateinischen Christentums diagnostiziert, vollzog sich mit Verspätung auch im Russischen Reich. Insbesondere der Sozialismus wurde von russischen Intellektuellen antizipiert und führte 1905 zu gewaltigen revolutionären Unruhen, die nach einem konstitutionellen Zwischenspiel 1917 mit der bolschewistischen Oktoberrevolution ihren Höhepunkt erlangten. Der antireligiöse Sowjetkommunismus ist das beste Beispiel für die in der Moderne möglich gewordene Option, ein Leben ohne explizit religiöse Deutung zu führen.

Die baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen sowie Finnland machten sich im Zuge des Ersten Weltkrieges und der russischen Revolutionen von Russland selbstständig und blieben daher zunächst vor dem Sowjetkommunismus verschont. Das heißt allerdings nicht, dass ihre Gesellschaften vom säkularen Zeitalter unberührt geblieben wären. Dieses Zeitalter ermöglichte nicht nur säkulare Eschatologien wie den Sowjetkommunismus, es forderte gleichzeitig jeden dazu auf, Grundsätze des eigenen religiösen Denkens zu hinterfragen. Dies galt auch für die Frage nach der Sünde, wie Valdis Tēraudkalns und Nils Konstantinovs in ihrem Beitrag zeigen.⁴⁰

Nicht nur die Grundsätze religiösen Denkens waren im säkularen Zeitalter im Vergleich zur vormodernen Zeit einem Wandel unterworfen, auch der Art und Weise, wie religiöse Akteure und Institutionen sich in der säkularen Umwelt positionieren und „vermarkten“, kam im säkularen Zeitalter eine neue Bedeutung zu. In der „verzauberten“ Welt des nicht-säkularen Zeitalters war Gott „der maßgebliche Garant dafür, dass das Gute den Sieg davonträgt wird“.⁴¹ Somit war der zentrale Platz von Religion als einem Raum der Pflege der Beziehung zu Gott innerhalb der Gesellschaft gesichert. Im säkularen Zeitalter hingegen mussten sich religiöse Akteure und Institutionen als glaubwürdige und relevante Optionen darstellen, um ihre gesellschaftliche Anerkennung nicht einzubüßen. Diese Behauptung mag

38 Vgl. Rimestad, *Challenges* (wie Anm. 36); ders.: *Orthodox churches in Estonia*, in: Lucian L. Leustean (Hrsg.): *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London 2014, S. 295-311.

39 Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2012, S. 34.

40 Vgl. S. 114-136.

41 Taylor, *Zeitalter* (wie Anm. 39), S. 79.

zunächst etwas überspitzt wirken, aber dass sich religiöse Institutionen in der modernen Welt zunehmend inszenieren mussten, ist evident – und zwar nicht mit pompösen Zeremonien und Ritualen wie im Mittelalter, sondern indem sie politische und wirtschaftliche Rollen einnehmen und Strategien verfolgen.

Ein Aspekt dieser Transformationen religiöser Identität und Selbstbehauptung kann in einer Internationalisierung festgemacht werden: Das Selbstverständnis der christlichen Kirchen wandelte sich von einer universalen Institution, die sich um das Seelenheil der Bevölkerung kümmerte, zu einem Sinnangebot unter vielen. Kirchen mussten mit ähnlichen Institutionen außerhalb des eigenen Staates Kontakte knüpfen und zusammenarbeiten.

Für die lutherischen Kirchen Estlands, Lettlands und Finnlands war dieser Wandel einschneidend, da sie durch den Zusammenbruch des Russischen Reiches zu eigenständigen Nationalkirchen befördert wurden, die sich sogleich als Partner auf der internationalen Ebene präsentieren konnten. In seinem Artikel zeigt Priit Rohtmets eindrücklich auf, wie dieser Wandel im Falle der Estnischen Evangelischen Lutherischen Kirche vonstattenging.⁴² Für Rohtmets ist klar, dass die Esten zunächst eine gewisse Emanzipation von der deutschen theologischen Kultur anstrebten, wobei erst die sowjetische Okkupation im Zuge des Zweiten Weltkrieges die engen Bande nach Deutschland durchbrechen konnte. Seit 1949 wurden kirchliche Kontakte ins Ausland sowjetischen internationalen Interessen untergeordnet⁴³ und die Verbundenheit zum deutschen lutherischen Raum erodierte weiter. Heute ist der lutherische konfessionelle Raum im Baltikum nicht nur säkular durchdrungen, sondern auch von seinen historischen deutschen Wurzeln abgekoppelt.

Eine andere Entwicklung kann in Finnland beobachtet werden, wo der lutherische Raum schon seit jeher schwedisch orientiert war, aber durch die Internationalisierung im Laufe des 20. Jahrhunderts eine Ausweitung erfuhr. Die Rolle der Lutherischen Kirche Finnlands für die finnische Gesellschaft kann durch einen genaueren Blick auf das 1967 gefeierte Reformationsjubiläum exemplarisch verdeutlicht werden. In dem Beitrag von Mikko Ketola wird genau beschrieben, warum für Finnland das Jahr 1967 in vielerlei Hinsicht einen Scheidepunkt darstellte.⁴⁴ Das Jubiläum selbst bewerteten die meisten Finnen nur als ein kleines Ereignis. Die Kirche war nicht in der Lage, die Bedeutung des Jubiläums, über die Publikation einer Jubiläumsbriefmarke hinaus, gesamtgesellschaftlich wirksam zu gestalten.

Einige Folgen dieses Bedeutungsverlustes der Kirche verdeutlicht Marcus Moberg im letzten Beitrag zu diesem Band.⁴⁵ Auch im kirchlichen Kontext fanden Diskurse der Vermarktung und Verwaltung Einzug. Moberg zeigt in Bezug auf die finnische Kirche, auf welche Art und Weise Konzepte wie Marktrelevanz und Effizienz sowie strategische Ziele vermehrt in kirchlichen Verlautbarungen und Strategiepapieren benutzt werden.⁴⁶ Der „Selbstvermarktungsprozess“ der Lutherischen Kirche Finnlands sei, laut Moberg, bezeichnend für einen generellen Trend zu kapitalistischer Durchdringung der gesamten Gesell-

42 Siehe S. 136-167.

43 Vgl. auch Nadezhda Beljakova, Thomas Bremer u.a.: „Es gibt keinen Gott!“. Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte, Freiburg i.Br. 2016, besonders S. 122-129.

44 Siehe S. 167-184.

45 Vgl. S. 184-201.

46 Für eine Studie zu ähnlichen Entwicklungen in der Evangelischen Kirche Deutschlands vgl. Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche?, Würzburg 2013.

schaft in der modernen westlichen Welt. Was diese Entwicklung für den lutherischen konfessionellen Raum konkret bedeuten kann, bleibt abzuwarten.

Zusammenfassung

Nordosteuropa ist immer noch ein überwiegend lutherisch geprägter Raum. Seit der Reformation vertieften oder spalteten verschiedene politische und kulturelle Erscheinungen diese Prägung. Dabei wies hier die Reformation, bedingt durch die politische und demografische Gemengelage der Region nicht die gleiche Durchsetzungskraft wie im nördlichen Mitteleuropa auf. Bereits während der Reformation kam der Unterschied zwischen den baltischen Landen Alt-Livlands im Süden und Finnland im Norden zum Tragen. Während in Alt-Livland die Reformation direkt aus Deutschland Einzug hielt und primär unter der Stadtbevölkerung Wirkung zeigte, verlief sie in Finnland zu Beginn als Ausläufer der schwedischen Reformation sehr viel gründlicher. Beide Landstriche erfuhren jedoch relativ früh als Teile des europäischen Protestantismus eine lutherische Prägung. Selbst die gegenreformatorischen Maßnahmen in Polen-Litauen blieben in den eroberten Gebieten Alt-Livlands wirkungslos.

Die vielen Kriege des 17. Jahrhunderts, die Klarheit in die sogenannte Ostseefrage bringen sollten, änderten zunächst nichts an der konfessionellen Ausrichtung der Region. Die schwedische Reichskirchenordnung von 1686 zementierte den lutherischen Glauben nach schwedischer Lesart in den baltischen Provinzen und der finnischen Provinz. Diese Ordnung blieb auch nach der Eingliederung der Gebiete 1710/21 als russische Gouvernements (Ostseeprovinzen) und 1809 als Großfürstentum Finnland ins Russische Reich in Kraft.⁴⁷ Von einer tiefgreifenden Verbreitung des lutherischen Glaubens unter der autochthonen Landbevölkerung kann erst mit den pietistischen Strömungen in der Mitte des 18. Jahrhunderts gesprochen werden, die allerdings mit Verweis auf die Kirchenordnungen zunächst unterdrückt wurden. Erst im 19. Jahrhundert wurden die pietistischen Herrnhuter Brüdergemeinen unter dem Einfluss aufklärerischer Ideen auch im Russischen Reich wieder erlaubt. Dieser Prozess fiel zeitlich mit der Konversionsbewegung zum orthodoxen Christentum in den 1840er Jahren zusammen. Letztere führte in der deutschbaltischen lutherischen Amtskirche zu einem Überdenken der bisherigen Praxis der Glaubensvermittlung unter Esten und Letten.

Beide Entwicklungen des 19. Jahrhunderts kann man mit Olaf Blaschkes Begriff des Zweiten Konfessionellen Zeitalters fruchtbringend in Beziehung setzen. Insbesondere hinsichtlich der „lutherischen Orthodoxie“ in der vorherrschenden Theologie und verbesserten Sprachkenntnissen der Pfarrer führten beide Entwicklungen zu einer allgemeineren Verbreitung konfessioneller Identitätsmerkmale. Gleichzeitig brachten aufklärerische Ideen Nationalisierungsprozesse in Gang, wie Benedict Anderson gezeigt hat.⁴⁸ Religionszugehörigkeit wurde für die estnische und lettische Nationalbewegung nur bedingt als Identitätsmerkmal genutzt, da die vorherrschende lutherische Konfession nicht eng genug mit dem Volk

47 Vgl. Loit, Reformation (wie Anm. 9), S. 135-138.

48 Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

verschmolzen war. Zudem gab es selbstbewusste und einflussreiche orthodoxe Esten und Letten, auf die das Merkmal Luthertum nicht zutraf.

Neben dem aufkeimenden Nationalismus wies besonders der Sozialismus einen anti-religiösen Zug auf. Diese „nichtreligiösen“ Ideologien veränderten das Nachdenken über Religion und machten nach Charles Taylor die „Säkularisierung 3“ aus: Das Religiöse sei nun nicht mehr die alleinige vorgegebene Option, sondern nur eine von mehreren Alternativen gewesen. Dadurch habe sich das Selbstverständnis kirchlicher Institutionen geändert: Diese hätten sich fortan in einer säkularen Welt behaupten müssen und die tragende Rolle als Garanten für die göttliche Ordnung verloren. Die dadurch bedingten Diskursverschiebungen und neuartigen Selbstinszenierungen der Kirchen sind als Merkmal von Religiosität im 20. Jahrhundert auch in Nordosteuropa festzustellen, obwohl sie hier durch die besonderen politischen Wechselfälle und den sowjetischen Machtbereich vielfach gebrochen wurden. Die kulturell und religiös prägende Kraft der Reformation in ihrer lutherischen Ausprägung stellte jedoch, wie die vorliegenden Beiträge belegen, auch in Nordosteuropa ein dauerhaftes historisches Phänomen dar.

